

ІНТУЇТИВНИЙ ХРИСТІЯНСЬКИЙ БАЗИС ДРЕВНІХ СВЯТ

Автор статті пропонує розглянути сьогоднішнє повернення до древньоязичеських гедоністичних псевдоцінностей не з описового боку і відповідно не з позиції захоплення ними як спадщиною минулого, а оцінити досягнення сучасної християнської святкової культури крізь культуру язичеську із врахуванням їх часткової взаємодії. При цьому древні релігійні ритуали розглянути не як антагоністичні, а як ті, що віддалено затверджують з минулого сучасну високорозвинену культуру християнську, констатуючи поступову підміну фундаментальніших традиційних культур квазікультурою з аксіологічними елементами старовини.

Ключові слова: свято, ритуал, хаос, самопожертвування, парадокс.

Постановка проблеми. Осмислення свята як складової святкової традиції і культури стає особливо актуальним в ХХІ столітті, коли поряд з іншими кризовими явищами в суспільстві виявляється і криза традиції святкування. Відбувається поступова підміна фундаментальніших традиційних культур квазікультурою з аксіологічними елементами старовини. Християнські цінності як етичне досягнення сучасного соціуму оголошуються лише одними з рівних в черзі безлічі асоціальних регресивних культів-культур. Людство заради науково-філософського виправдання своїх низовинних бажань згодне апологізувати проникнення перехідних культурних форм з минулого в сьогодення. Як результат різко знижується значущість традиційних свят, споконвічно профанні і язичеські свята сакралізуються, в той час як сакральні профануються.

Актуальність даного дослідження обумовлена необхідністю наукового аналізу культурскладових древніх міфів і ритуалів для констатації факту прогресивності або регресивної культури соціуму при поверненні до елементів язичеських свят.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Багатозначність свята як важливої складової цивілізаційного і культурного просторів породила щонайширше дослідницьке поле різних аспектів, напрямів, підходів і проблем, починаючи з часів античності і до наших днів: вельми обширна література, де досліджується один з основних аспектів – аналіз свята як культурологічного і соціального феноменів (А. Афанасьєв, А. Гуревич, К. Жигульський, Ю. Лотман, В. Пропп); співвідношення сутнісних характеристик свята і культури (М. Бахтін, А. Гуревич, В. Іванов); погляд з позицій етнографічного аспекту і антропології (А. Байбурин, К. Леві-Стросс, Б. Малиновський, С. Токарев, Д. Фрезер). Осмислення різних аспектів сакральності свята проводилося як у класичних роботах (Аристотель, Аврелій Августин, Фома Аквінський, Платон), так і в роботах сучасних вітчизняних і зарубіжних авторів (Н. Баранова, М. Бахтін, С. Безклубенко, В. Біляцька, М. Бубер, Р. Генон, В. Личковах, Д. Лихачьов, О. Лосєв, М. Еліаде, П. Чубинський, Ф. Щербіна, М. Епштейн). Проте у вказаних і багатьох інших роботах не відбивається повною мірою трансцендентна і сакральна суть святкового дійства, його структури в співвідношенні з цивілізацією і квазіцивілізацією, культурою і квазікультурою.

Мета дослідження. Протягом історії міф, ритуал, свято включали елементи пояснення світу, проте не це було їх основною метою [1: 44]. Ритуал завжди був вкрай прагматичний, але не в утилітарному, а знаковому аспекті. Прагматичність полягала в тому, що за допомогою ритуалу колектив вирішував життєво важливі завдання по збереженню, контролю і відтворенню своїх основних цінностей, і переважно не матеріальних, а символічних. Саме тому культурологи, етнографи і лінгвісти Р. Ферс, М. Хеллідей і їх послідовники, у відповідь на тейлоровське і фрезеровське розуміння ритуалу як свого роду протонауки, відкинули "практичний" підхід до ритуалу. Ними було проголошено, що основною якістю ритуалу є його виразність і за своєю природою він ближче до поезії, мистецтва, ніж до науки [2: 238]. Й саме свято є найбільш точним тому підтвердженням. Звідси визначаючою звучить думка Джеймса Бітті, коли він пише, що для ритуалу немислиме питання "яким чином це сталося?". Замість цього є питання "хто це зробив?". У цьому сенсі можна сказати, що наука деперсоніфікувала Всевишнього і його віддзеркалення у пантеїстичному світосприйманні – природу. У науці існує свого роду презумпція невідомості, тоді як в ритуалі і святі все відомо заздалегідь. Коли ми маємо справу з витвором мистецтва, ми не задаємося питанням "для чого це?" або "як це використовувати?". В усякому разі, важливішим представляється питання "які ідеї і цінності в ньому реалізуються?" [3: 65]. Тому автор статті пропонує підійти до сучасного осмислення повернення до древньоязичеських гедоністичних псевдоцінностей не з описового боку і захоплення ними як спадщиною минулого, а оцінити досягнення сучасної християнської святкової культури крізь культуру язичеську з врахуванням їх часткової взаємодії. При цьому древні релігійні ритуали розглянути не як антагоністичні, а як ті, що віддалено затверджують з минулого сучасну високорозвинену християнську культуру.

Основна частина. Сенс даного огляду елементів древньої еортології і ритуалістики полягає не в простому узагальненні. Важливим бачиться окреслити круг ідей, що визначають принципи розуміння і інтерпретації деяких древніх ритуалів стосовно сучасності. Географічний і хронологічний розкид, що при цьому виявляється, характеризується як стан вивченості, так і міру складності ритуалу й свята. "При цьому навряд чи варто вважати, що подальші дослідження ритуалу приведуть до більшої одноманітності поглядів на його природу. Одна з особливостей таких феноменів культури якраз і полягає в тому, що вони допускають безліч прочитань, навіть таких, які на перший погляд є взаємовиключними, але по глибині проникнення в суть проблеми виявляються максимально близькими" і об'єднуючими [4: 36]. Вираження суті древніх ритуалів відповідає їх глибинному і навіть позачасовому сенсу як віддзеркаленню на перший погляд невидимого прогресу. До того ж це творіння кінець кінцем має креаційний характер і має на увазі жертвопринесення як найбільш досконалу і ефективну форму діяння [5: 24], причому жертвопринесення граничного. Детально описаний Тітом Лівієм обряд, який мав своє коріння у військових діях римлян з самнітами, є яскравим тому прикладом. У одній із вирішальних битв Другої Латинської війни консул Децій, побачивши, що його легіони відступають під натиском ворогів, приніс себе в жертву заради перемоги. Він повторив за верховним жерцем ритуальні заклинання, закликаючи безліч богів, починаючи з Януса, Юпітера, Марса і Квіріна і кінчаючи духами-манами і богинею Теллус. Тим самим Децій прирік в жертву манам і Землі як ворожі війська, так і себе і свою рать разом з ними. В епізоді загибелі Деція ритуал devotion (відданості) ілюструє архаїчну ідею самопожертвування людини "смерть як творіння": принесення себе в жертву заради успіху майбутнього підприємства [6: 103]. Витоки ритуалу devotion варто шукати в педагогіці релігійної літератури, що пропагувала високу смерть заради блага людства в древніх міфах. "Існувало оповідання про смерть і воскресіння Осіріса, що дійшло до нас в уривках. Згідно цьому міфу, цар Єгипту бог Осіріс був зрадницьки убитий своїм братом богом Сетом, тіло Осіріса було розрубане на шматки і розкидане по всіх частинах країни; сестра-дружина Осіріса богиня Ісіда після довгих пошуків знайшла і збрала шматки тіла бога і народила від нього сина – бога Гора; останній здолав Сета і воскресив свого батька" [7: 182]. У святковій системі це виражалося в трьох днях посту, жалю і пантомімічних дій, що змальовували пошуки убитого і розчленованого Осіріса і похоронні обряди, здійснювані Ісідой (29 жовтня – 1 листопада), які у міру розвитку сюжету змінювалися радістю і тріумфуванням вірних, коли їм сповіщали, що тіло бога нарешті знайдене, відтворене й живе. Звідси стає ясным, чому на великому святі сівби жерці хоронили зображення Осіріса, зроблене з глини і зерна. Коли в кінці року або через коротший проміжок часу це зображення вкопували, було видно, як з плоті Осіріса пробиваються порослі. А це вважалося ознакою хорошого урожаю. Зерно виростало з тіла бога зерна, він годував народ тілом своїм і вмирав для того, щоб люди могли жити [8: 342]. Подібний святковий ритуал ми зустрічаємо і в культурі ацтеків. На святі зимового сонцестояння в грудні ацтеки "вбивали" зображення свого бога Уїтцілопочтлі, після чого споживали його. Перед початком цього урочистого обряду з насіння різних сортів, змішаних на дитячій крові, вони ліпили статую бога в образі людини. Кістки бога були представлені шматками деревини акації. Статую ставили на головний вівтар храму, і в день свята цар обкурював її пахощами. Вранці наступного дня статую знімали і ставили на ноги. Потім жрець, що діяв від імені бога, виймав дротик і, з силою метнувши його в груди статуї, пронизував її наскрізь. Цей акт називався "убиванням бога Уїтцілопочтлі, щоб його можна було з'їсти". Один із жерців вирізував серцевину статуї і давав цареві з'їсти її. Останню частину статуї ділили на дрібні шматочки, які роздавалися всім ацтекам від малого до старого, включаючи новонароджених немовлят чоловічої статі [8: 440]. Якусь тожність даного ритуалу ми знаходимо і в єгипетській та старо-мексиканській культурах, і цей далеко не одиничний випадок викликає більше питань, чим відповідей. Територіальне розділення континентів, а після і хронологічна різниця роблять неможливим обмін культурами, а тільки дозволяють висунути припущення про якусь єдність загальних форм у далекому минулому, до розділення на нації, релігії – культури.

Але якщо в одних культурах святкові жертвні ритуали стосувалися антропоморфних богів, то в анімістичних схожі ритуали здійснювалися зі священними для племен тваринами. Так один із народів Далекого Сходу – гіляки, вірили, що в кожному роді є свій ведмідь, як би їх родич. У його честь влаштовували велике родове свято, де сам ведмідь був головною дійовою особою. Засновник ведмежого свята запрошував на нього своїх родичів і друзів. Якщо він жив у невеликому селищі, то участь в святі брали практично всі жителі. У віддалені поселення розсилалися запрошення, які звучали приблизно так: "Я, такий-то, збираюся принести в жертву маленьке, дороге божественне створіння, яке мешкає в горах. Друзі мої і господарі, приходите на пір. На нім ми з'єднаємося у великій радості отосланню бога". Для цього заздалегідь ловили в лісі ведмежа, вигодовували в клітці, надаючи йому всі знаки поваги, а в призначений день з великою шаною водили по стійбищу. Напередодні запрошені збиралися перед кліткою, а спеціально вибраний оратор звертався до ведмеда з промовою, в якій повідомляв, що його скоро відішлють до прабатьків. Він благав ведмеда пробачити їм цей гріх і виражав надію, що той не розсердиться, підбадьорюючи, що разом з ним в довгу подорож відправиться багато пирогів і вина. На

закінчення ведмеда розстрілювали з луків, але це робили не самі члени роду, а представники іншого роду, пов'язаного з першим по браку. Люди цього іншого роду їли м'ясо убитого ведмеда і отримували його шкуру. Голова і кістки ведмеда вдавалися до урочистого поховання [9: 174]. Джеймс Фрезер підтверджував як свято ведмеда, так і дуже схоже з ним свято шанування і убивання китів у далекосхідних народів.

Складнішими для інтерпретації в соціо-культурному плані з'являються жертвні свята, де центральним об'єктом вже є не неживий символ бога, і навіть не священна тварина, а людина. Приклад людської замісної жертви добре відомий в римській і вавилонській культурі. "На сакейських святах відбувався обмін соціальними ролями: у кожному сімействі на деякий час панував раб, одягнений по-царськи, що володів повною владою над всіма домашніми. Аналогічне явище відбувалося і в масштабі всієї держави. У Римі обирали монарха-одноденку, який віддавав своїм підданам безглузді накази. Деякі дані дозволяють передбачати, що за часів більш древніх цього лжецаря чекала трагічна доля: йому дозволялася будь-яка розпуста, будь-які ексцеси, але потім його убивали на вівтарі верховного бога Сатурна, якого він протягом тридцяти днів втілював собою. На Родосі в кінці кроній приносили в жертву в'язня, заздалегідь напоївши його доп'яна. На вавилонських сакеях вішали або розпинали раба, який протягом свята виконував в місті роль царя, – користувався його наложницями, віддавав замість нього накази [10: 277]. Як і у випадках із мексикансько-єгипетською аналогією подібні "парадоксальні" жертвопринесення здійснювалися і в Південній Америці. Так обряд описаний іспанськими авторами XVI ст. проводився під час найголовнішого весняного свята на честь бога Тецкатліпокі. У жертву йому заздалегідь вибирали найкрасивішого з полонених, без фізичних недоліків. Такий обранець вважався втіленням бога. Протягом цілого року він жив, оточений розкішшю і почестями, але під строгою охороною. За 20 днів до свята йому давали в дружини і для послуг чотирьох красивих дівчат, і вони теж вважалися богинями. Але в день свята полонений платився за ці почесті своїм життям: його вели до храму, жерці зводили його на вершину теокаллі, клали грудьми вгору на кам'яного жертovníка і верховний жрець розрубав йому кам'яним ножем груди, викидав серце і підносив це серце богам сонця [9: 241].

Вавилонські й індійські жертвні свята приголомшують ще більшою символічністю і парадоксальністю. Так випадки убивання правителів, коли видимий симптом старості, що настає і служить сигналом того, що цар або жрець не в силах більш виконувати священні функції логічно може бути з'ясований, то система віддання смерті правителя до появи вказаних симптомів виглядає парадоксальною. Саме такі випадки і викликають здивування і стають об'єктом досконального розгляду. Так на Сході в деяких народностях було прийнято убивати правителя у повному розквіті сил. Такі народи обмежували монархічне правління певним терміном, який міг варіюватися. У деяких районах Південної Індії правителя вибирали строком на 12 років. За повідомленням одного старого мандрівника, в провінції Куїлакар "є язичеський храм, а в нім знаходиться високошанований ідол; раз в 12 років в його честь влаштовується розкішний бенкет, щось схоже на ювілейне торжество, на яке скликаються всі тутешні язичники. Місцевий цар управляє провінцією не більше дванадцяти років, тобто від одного свята до іншого. Коли цей період добігає кінця, на свято збираються незчисленні натовпи людей, і великі гроші витрачаються на пригощання брахманів. Для царя споруджується дерев'яний поміст, задрапірований шовковою тканиною. В день торжества під звуки музики він у супроводі пишної процесії вирушає до водоймища, щоб зробити обмивання, після чого молиться в храмі місцевому богові. Потім цар, перед тими що зібралися, піднімається на поміст, бере гострий ніж і починає відрізувати собі ніс, губи, вуха й інші м'які частини тіла. Відрізані шматки він поспішно відкидає, поки не починає втрачати свідомість від втрати крові. На закінчення він перерізує собі горло. Такий обряд принесення жертви місцевому богові" [8: 262]. Ритуал дуже схожий із римською, мексиканською і індійською традицією повідомляє й історик Берроз. "У Вавілоні щорік справлялося свято Закеев. Починалося воно шістнадцятого числа місяця Лус і продовжувалося п'ять днів. Засудженого на смерть злочинця обряджали в царський одяг і садили на трон: йому дозволяли віддавати будь-які розпорядження, їсти і пити за царським столом і жити разом з наложницями царя. Після закінчення п'яти днів з нього зривали пишний одяг, карали батогами і вішали або садили на кол. У короткий період свого перебування у влади злочинець носив титул Зогана. Цей звичай можна тлумачити просто як похмурий жарт, який зіграли з нещасним злочинцем учасники веселого народного гуляння. Проте таку інтерпретацію спростовує одна вирішальна обставина – псевдоцареві надається право жити разом із наложницями правлячого царя. Досить пригадати, як ревниво оберігав східний деспот свій гарем, щоб не залишилося жодних сумнівів в тому, що вавилонський цар ніколи і нікому, тим більше засудженому на смерть злочинцеві, не дав би подібного дозволу без дуже вагомих до того підстав. Підстава ж могла бути лише одна – засудженого надавали страті замість царя. А для того, щоб заміна була повноцінною, необхідно було дати злочинцеві в короткий період правління насолодитися всіма благами царського сану [8: 267].

Висновки. Те, що було викликано до буття в акті творіння, стало умовою існування і сприймалося як благо. Але до кінця кожного циклу воно приходило в занепад, убувало, "стиралось" і для продовження існування потребувало відновлення, оновлення, посилення. Основним інструментом, за допомогою якого

це досягалося, і був ритуал. Можливості ритуалу в цьому відношенні визначалися тим, що він був як би схожий на акт творіння, відтворював його своєю структурою і сенсом і заново відроджував те, що виникло в акті творіння [5: 7]. Іншого рішення парадоксів описаних святково-ритуальних дій складно позначити. При аналізі філософа, культуролога, релігієзнавця вищеописані особливості древньої ритуалістики віддалено обрешлюють збірний образ християнської еортології. І якщо на перший погляд поїдання псевдотіла Осіріса, презирство власного життя заради блага свого народу можуть бути пояснені пізнім запозиченням християнських теологів, то такі парадоксальні особливості людських жертвопринесень, як убивання в розквіті сил, при переході від безрозсудного до зрілого віку, коли носій стає скарбом мудрості і якраз міг найбільш продуктивно виконувати функції вождя, не логічно..., але мало місце! Таким же простим і парадоксальним бачиться й те, що не крушаться кістки й череп жертвового ведмеда у гіляків. Ще більш підсилюючим парадоксальність бачиться самоумерщвління царя. У його самогубстві немає спокою, немає впевненості, що це, безумовно вірно, але він це робить! Правильність його вчинку неначе підсвідомо признається відносною, а вірний, повний сенс лежить за межами законів цього світу, недоступний у момент здійснення. Повнота сучасного християнського ритуалу представляється такою, що включила безліч складних і малозрозумілих ритуальних дій древніх язических релігій, і без християнського висновку так і залишилися б розрізненими первісними парадоксами. Більш того, складається враження, що людство спочатку отримало якусь звістку про найбільш досконалий ритуал, свято, їх смислове віддзеркалення, після чого вже народи, племена різних континентів зберігали цю звістку, облікаючи її в нову форму, скорочуючи або ж розширюючи її ритуальну модель. І без ритуальної символічної преамбули християнська "смерть Бога" для будь-якого релігійного філософа виглядала б антиномією і ніяк не могла бути прийнята – Бог як абсолютна і вічна істота просто не може померти! Не кожна людина ... вдумувалася у філософсько-релігійний сенс того або іншого свята, але кожен знав, що святкується щось піднесене і гідне тріумфування. Високий сенс подій, що святкуються, якщо не розумів до кінця, то добре відчував кожен учасник такого свята [11: 37]. По Сімеону Новому, справжнє свято має лише той, хто, беручи участь в реально здійснюваному святі, сприймає його як свято духовне. Лише при такому святкуванні все життя людини перетвориться на "одне безперервне свято ..., прехожденіє від видимого до невидимого, туди, де припиняються всі образи, знаки і символи свят, що бувають в справжньому житті, і де вічно чисті вічно насолоджуються чистішою жертвою..." (41, 6) [12: 529]. Свято своєю структурою відтворює порубіжну ситуацію, коли з Хаосу виникає Космос [13: 112]. Він починається з дій, які протилежні тому, що вважається в даному колективі нормою, із заперечення існуючого статусу, і закінчується відновленням організованого цілого шляхом диференціації елементів Космосу і Хаосу за допомогою системи загальних семантичних зіставлень [14: 144]. Відповідно будується й образ творіння – ритуал. Вихідне положення – світ розпався в Хаосі, всі колишні зв'язки порушені і знищені. Завдання – інтегрувати Космос із його складових частин, знаючи правила ототожнення цих частин і частин жертви, зокрема людської. Спосіб – ритуальна дія, під час якої жрець виголошує над жертвою, що знаходиться на вівтарі, відповідаючому центру світу, текст, що містить вказані тільки що ототожнення, і жертва приймається, в чому варто бачити дію, простворюючу синтез Космосу, відновлення всього того, що виникало в акті першотворіння.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Malinowski B. Myth in Primitive Psychology / B. Malinowski. – London, 1926. – 144 p.
2. Firth R. Essays on social organization and values / R. Firth. – London, 1964. – 272 p.
3. Beattie J. Ritual and social change / J. Beattie // Man. The journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 1. № 1. – 1966. – 102 p.
4. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре / А. К. Байбурин // Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб. : Наука, 1993. – 240 с.
5. Топоров В. Н. О ритуале : Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва, 1988. – 329 с.
6. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. / М. Элиаде ; [перев. с фр.]. – М. : Критерий, 2002. – Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – 512 с.
7. Тураев Б. А. История Древнего Востока / Б. А. Тураев. – Ленинград : Социально-экономическое, 1935 – 340 с.
8. Фрэзер Д. Золотая ветвь : Исследование магии и религии. – [2-е изд.]. – М. : Политиздат, 1986. – 702 с.
9. Токарев С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – М. : Издательство политической литературы, 1986. – 576 с.
10. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа. – М. : ОГИ, 2003. – 296 с.
11. Бычков В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica : в 2-х т. / В. Бычков. – М.-СПб. : Университетская книга, 1999. – Том 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – 527 с.
12. Сімеон Новий Богослов // Бычков В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica : [в 2-х т.]. – М.-СПб. : Университетская книга, 1999. – Том 1. Раннее христианство. Византия. – 575 с.
13. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология / Л. А. Абрамян. – Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1983. – 231 с.
14. Malinowski B. Magic, Science and Religion / B. Malinowski. – N.Y., 1954. – 206 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Malinowski B. Myth in Primitive Psychology / B. Malinowski. – London, 1926. – 144 p.
2. Firth R. Essays on social organization and values / R. Firth. – London, 1964. – 272 p.
3. Beattie J. Ritual and social change / J. Beattie // Man. The journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 1. № 1. – 1966. – 102 p.
4. Bayburin A. K. Ritual v traditsionnoy kulture [Ritual in the Traditional Culture] / A. K. Bayburin // Strukturno-semanticheckiy analiz vostochnoslavjanskikh obryadov [Structural-Semantic Analysis of the Eastern Slavic Ritual]. – SPb. : Nauka, 1993. – 240 s.
5. Toporov V. N. O rituale : Vedenie v problematiku [On the Ceremony : the Introduction into Problematics] / V. N. Toporov // Arkhaicheskij ritual v folklornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh [Archaic Ceremony in the Folkloristic and Early Literary Memoirs]. – Moskva, 1988. – 329 s.
6. Eliade M. Istoriya very i religioznykh idey [History of Faith and Religious Ideas] : v 3 t. / M. Eliade ; [perev. s fr.]. – M. : Kriterion, 2002. – T. 2. Ot Gautama Budha do triumfa khristianstva. – 512 s.
7. Turaev B. A. Istoriya drevnego vostoka [History of the Ancient East] / B. A. Turaev. – Leningrad : Sotsialno-ekonomicheskoe, 1935 – 340 s.
8. Frezer D. Zolotaya vetv' : Issledovanie magii i religii [Golden Branch : the Research of Magic and Religion] / D. Frezer. – [2-e izd.]. – M. : Politizdat, 1986. – 702 s.
9. Tokarev S. A. Religiya v istorii narodov mira [Religion in the World's Folks' History] / S. A. Tokarev. – M. : Izdatelstvo politicheskoy literatury, 1986. – 576 s.
10. Kayya R. Mif i chelovek. Chelovek i sakralnoe [Human and Sacred] / R. Kayya. – M. : OGI, 2003. – 296 s.
11. Bychkov B. 2000 let khristianskoy kultury sub specie aesthetica [2000 Years of the Christian Culture Sub Specie Aesthetica] : [v 2-kh t.] / V. Bychkov. – M.-SPb. : Universitetskaya kniga, 1999. – Tom 2. Slavyanskiy mir. Drevnyaya Rissiya. – 527 s.
12. Simeon Novyy Bogoslov [Simeon New Theologian] // 2000 let khristianskoy kultury sub specie aesthetica [2000 Years of the Christian Culture Sub Specie Aesthetica] : [v 2-kh t.]. – M.-SPb. : Universitetskaya kniga, 1999. – Tom 1. Rannee khristianstvo. Vizantiya. – 575 s.
13. Abramyan L. A. Pervobytnyy prazdnik i mifologiya [Primeval Holiday and Mythology] L. A. Abramyan. – Erevan : Izd-vo AN ArmSSR, 1983. – 231 s.
14. Malinowski B. Magic, Science and Religion / B. Malinowski. – N.Y., 1954. – 206 p.

Матеріал надійшов до редакції 15.01. 2014 р.

Погребной В. В. Интуитивный христианский базис древних праздников.

Автор статьи предлагает рассмотреть сегодняшний возврат к древнеязыческим гедонистическим псевдоценностям не с описательной стороны и соответственно не с позиции восхищения ими как наследием прошлого, а оценить достижения современной христианской праздничной культуры сквозь культуру языческую с учетом их частичного взаимодействия. При этом древние религиозные ритуалы рассмотреть не как антагонистические, а как отдаленно утверждающие из прошлого современную высокоразвитую христианскую культуру, констатируя постепенную подмену более фундаментальных традиционных культур квазикультурой с аксиологическими элементами древности.

Ключовые слова: праздник, ритуал, самопожертвование, парадокс, хаос.

Pogrebnoy V. V. Intuitive Christian Basis of Ancient Holidays.

The author of the article suggests to consider a nowadays return to the ancient heathen hedonistic pseudovalues not from the descriptive side and accordingly not from the position of admiration as the heritage of the past, but to estimate achievements of the modern Christian festive culture through the heathen culture taking into account its partial cooperation. At the same time to consider the ancient religious rituals not as antagonistic, but as the religious rituals that remotely assert from the past the modern highly developed christian culture, stating the gradual substitution of more fundamental traditional cultures by the quasi-culture with the axiological elements of antiquity.

Keywords: holiday, ritual, self-sacrifice, paradox, chaos.